47e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 20 15 MAI 1930

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai lu dans Goyau, *L'Eglise en marche*, le développement de l'œuvre missionnaire du protestantisme continental. Je désirerais vivement connaître celle du protestantisme anglais, son histoire, ses méthodes, etc.

R. — Nous avons demandé la réponse à l'auteur des articles parus ici sur le *Prayer Book*, M. l'abbé J. Couturier, professeur à l'Institut Catholique de Paris. La voici.

SOMMAIRE

Tiédeur missionnaire du protestantisme anglais à ses débuts. — Timides efforts d'évangélisation au XVIe siècle. — Développement de la colonisation et des missions au XVIIe, et jusqu'au milieu du XVIIIe. — Double poussée missionnaire moderne : 1780-1885, et 1885-1930. — Leurs causes. — Leurs caractères : appoint américain, prédominance des missions non-conformistes, wesleyennes, baptistes, presbytériennes, quakers, création de Sociétés missionnaires, apport universitaire, aspect médical, collaboration féminine, effort vers l'autonomie au XIXe s. et, au contraire, vers la « réunion » au XXe. — Résultats statistiques.

L'Eglise d'Elisabeth, séparée de Rome (1559), n'eut pas à ses débuts l'ardeur missionnaire que les découvertes maritimes du XVe et du XVIe siècle et la fondation des premiers empires coloniaux européens, avaient allumée, depuis un siècle environ, parmi les nations catholiques du continent, le Portugal, l'Espagne, la Belgique et la France. Des difficultés intérieures et extérieures expliquent cette absence de zèle en Angleterre. Pour s'établir, la religion « réformée » avait à extirper le catholicisme, et celui-ci ne se rendit pas sans lutte, et même ne se rendit jamais. Au dehors, l'Angleterre était aux prises avec l'Espagne et la France, ou bien les Pays-Bas ; elle avait à pacifier l'Irlande (sa méthode fut de l'écraser) où la révolte sévissait à l'état chronique, coupé de crises violentes. De 1642 à 1649, la nation fut déchirée par la guerre civile, elle fit une révolution, elle décapita son roi Charles Ier (1649) ; sous la République (1649-1660), elle fut déchirée par les factions, et de nouveau en querelle avec les Pays-Bas. Les Stuarts « restaurés » furent perpétuellement en lutte avec leur Parlement, et finalement celui-ci détrôna et expulsa Jacques II. Bref, l'Angleterre ne retrouva son assiette politique qu'avec les rois orangistes et hanovriens, au XVIIIe siècle, sous la forme d'une monarchie parlementaire, qui règne et ne gouverne pas, mais repose en équilibre sur les deux grands partis politiques, le parti Tory et le parti Whig, dont le plus fort exerce de droit le gouvernement, jusqu'au jour où, battu aux élections, il passe la fonction au vainqueur. Puis, quand la nation eut découvert la formule de cet équilibre administratif, son Eglise officielle était tombée dans une tiédeur religieuse voisine de l'athéisme pratique, où elle resta enlisée jusqu'au milieu du XVIIIe siècle. Dans cette atmosphère de troubles politiques et d'apathie religieuse, l'apostolat missionnaire ne pouvait guère fleurir.

Cependant, si le protestantisme anglais, à ses débuts, se désintéressa des missions, il ne le fit pas avec la désinvolture du protestantisme continental [1]. Aucune voix ne s'y éleva pour déclarer, avec Luther et ses continuateurs, que la période de l'évangélisation chrétienne s'était close avec les Apôtres, et que les peuples païens devaient être abandonnés à leur sort, vu qu'ils ont rejeté le christianisme aux premiers siècles de l'ère chrétienne, ou bien ont mérité par leurs fautes d'en être privés ; ou bien encore déclarer, comme le fit le consulteur du *Corpus Evangelicorum* de Ratisbonne, Jean Henri Ursinus [2], « qu'à de tels chiens, à de tels porcs, on ne doit pas proposer les saints mystères de Dieu. » Au contraire, on peut relever dans l'anglicanisme, dès le XVIe siècle, comme une expression lointaine de la mission civilisatrice et religieuse qui incombe aux blancs vis-à-vis des hommes de couleur — le *white man's burden* — que, de nos jours, Kipling a développée dans ses romans et orchestrée dans ses poèmes. Ces professions d'apostolat recouvrent d'ailleurs, au XVIe s. comme au XIXe, des visées coloniales plus pratiques ; mais enfin, ces petites hypocrisies impérialistes sont quand même un hommage à la vertu.

Ainsi les instructions royales qu'Edouard VI donna à Sir Hugh Willoughby, qui partait (1553) avec trois vaisseaux pour découvrir un passage au nord-ouest vers le Cathay (Chine), celles que Sébastien Cabot prescrivit à la flottille qu'il envoyait à la recherche d'un passage par le nord-est vers ce même Cathay, celles que Richard Hakluyt

[1] Voir sur ce point : Goyau, *L'Eglise en marche*, 1re Série, p. 88-113 ; 1 vol. in-8, Paris, Editions *Spes*, 1928.
[2] Cité par Goyau, p. 111.

donna aux divers « chercheurs d'aventures » qu'il équipa et dont il raconta les voyages [1], posent en principe que « répandre le christianisme doit être le premier but de ceux qui s'adonnent à l'exploration, car tout ce qui est établi sur une autre fondation ne réussira pas ou ne durera pas » (Hakluyt). La charte qu'Elisabeth accorda à la Compagnie des Indes Orientales assigne à la Compagnie de semblables obligations. Les chroniques contemporaines de ces voyages reviennent fréquemment sur ce sentiment du devoir missionnaire.

Les faits ne manquent pas non plus pour prouver que ces ordonnances et ce sentiment étaient opérants, du moins dans une certaine mesure. Dans la première tentative de colonisation anglaise au Nouveau Monde, — elle fut faite en Virginie, sur l'initiative privée de Walter Raleigh, le favori d'Elisabeth, et elle échoua pour l'instant (1584-1587), — Thomas Harriott, ancien précepteur de Raleigh, mathématicien, astronome et géomètre de valeur, travailla à l'évangélisation des indigènes, et le 13 août 1587 baptisa son premier converti. Quand Raleigh, dépité de son échec, revendit ses droits à la Compagnie de Virginie, il lui fit don de 100 livres « pour propager le christianisme dans la colonie. » Les Lettres royales par lesquelles Jacques I^er^ autorisa l'occupation de la Virginie (1606) portent que « l'Evangile et le service de Dieu seront prêchés, implantés et utilisés dans la colonie, et répandus parmi les tribus sauvages qui entourent celle-ci. »

John Wood, docteur en théologie, publia en 1618 un traité intitulé *The True Honour of Navigation and Navigators*, et le dédia à Sir Thomas Smith, gouverneur de la Compagnie des Indes Orientales : ce « véritable honneur des navigateurs, » c'était de propager le christianisme dans les contrées qu'ils découvraient. Cette même année, un théologien hollandais, Justus Heurnius, dédiait son *De legatione evangelica ad Indos capessenda Admonitio* aux Etats Généraux de son pays, au prince Maurice de Nassau, enfin aux chefs de la Compagnie des Indes Orientales, et celle-ci l'en remercia par un don de 100 florins [2]. Ces dédicaces prouvent du moins qu'à cette date la Compagnie s'intéressait aux missions.

Sur la demande de cette même Compagnie, « Antoine Walæus, professeur à l'Université de Leyde, était chargé de tracer un plan pour la création à Leyde d'un séminaire des missions. Ce qui frappe dans ce plan, ce sont les influences catholiques qui s'y laissent voir, et spécialement l'importance qu'attache Walæus à une formation ascétique des futurs prédicateurs. Walæus réclamait, non seulement une instruction universitaire pour les futurs missionnaires, mais une préparation spéciale en vue de la mission. L'idée d'une formation scientifique des missionnaires est déjà dans Walæus. Au bout de dix ans, on apprit que la Compagnie des Indes se refusait à continuer les frais pour l'entretien du séminaire. Il semble qu'elle avait senti que les douze sujets qu'on y avait formés n'étaient pas au service de la Compagnie des instruments assez souples : elle se désintéressa de cet apostolat [1]. »

Laud, archevêque de Cantorbéry, conseiller de Charles I^er^, et prélat de tendances assez romaines pour l'époque, — trop romaines en tout cas pour le repos de ses jours, car elles le conduisirent à l'échafaud, — élabora même un plan prématuré d'épiscopat pour les colonies d'Amérique, mais il fut renversé et décapité avant d'avoir pu le mettre à exécution (1645).

La République de Cromwell (1649-1660), à peine établie, passa en 1649 une Ordonnance « pour la propagation de l'Evangile dans la Nouvelle Angleterre, » — c'est ainsi que l'on appelait alors les colonies d'Amérique, — et fonda une « Corporation » sous le titre de *Society for the Propagation of the Gospel in New England* (Société pour la propagation de la foi en Nouvelle Angleterre), chargée de recueillir des fonds dans ce but et de les répartir ; une collecte fut ordonnée dans toutes les églises d'Angleterre et de Galles pour faire surgir ces fonds. Cromwell dressa le plan d'un « Conseil des Missions, » composé de 7 conseillers et 4 secrétaires, sur le modèle de la Congrégation de la Propagande romaine, créée en 1622.

A la Restauration (1660), la charte de Cromwell fut renouvelée et les pouvoirs du Conseil élargis. A cette date, il a pour président Robert Boyle, et parmi ses membres on relève le nom du Comte de Clarendon, ancien conseiller de Charles I^er^, et conseiller actuel de Charles II. Grâce à l'encouragement et l'aide financière que lui donna Boyle, John Eliot, ministre puritain à Roxbury (Massachussetts), le plus zélé missionnaire que le Conseil ait envoyé aux colonies à cette époque, traduisit et publia la Bible en langue indienne. Boyle fit également imprimer à Oxford les Evangiles et les Actes en langue malaise, et à sa mort il légua 5.000 livres pour propager l'Evangile dans les pays païens.

On le voit, ce qui provoque et entretient l'intérêt missionnaire en Angleterre au XVII^e^ siècle, c'est le développement que prennent ses colonies, et principalement celles d'Amérique.

Cette colonisation revêt elle-même un aspect tout nouveau. Jusqu'alors elle poursuivait un but commercial ; elle était l'œuvre de trafiquants, de courtiers qui partaient aux pays nouveaux pour y ouvrir des comptoirs, y échanger les produits anglais contre les matières premières indigènes, mais n'avaient aucunement l'intention de s'établir d'une façon permanente auprès de leurs comptoirs ; fortune faite au plus vite, ils rentraient dans leur patrie. Or, de 1600 à 1700, les mesures vexatoires que le gouvernement anglais

[1] *Hakluyt's Voyages, Travels, and Discoveries (1589-1600).*
[2] Cité par Goyau, p. 101.

[1] Goyau, p. 103, 104.

exerça, au nom de son Eglise d'Etat, contre les « récusants, » ou « dissidents, » — puritains, presbytériens, congrégationalistes, bref, toutes les variétés protestantes qui refusaient de se « conformer » au rite établi par les lois, et que l'on groupa plus tard sous l'étiquette générale de « Non-Conformistes, » — provoquèrent une émigration assez considérable parmi ces dissidents ; mais ces nouveaux colons partaient pour de bon, et sans intention de retour ; agriculteurs, artisans, ils se proposaient de s'installer définitivement au loin, de s'y créer une patrie, et d'y faire souche. Actifs et entreprenants, ils apportèrent un vigoureux appoint à la colonisation, et celle-ci, qui jusqu'alors avait marqué plus d'échecs que de succès, prit un développement désormais uniformément accéléré ; ainsi, vers la fin du siècle, ils avaient fondé en Amérique, sur la côte de l'Atlantique, du Canada à la Floride, les treize « Colonies » qui devaient constituer plus tard les treize Etats côtiers correspondants dans les Etats-Unis d'aujourd'hui. Cette émigration, provoquée par la persécution, avait un caractère religieux plus encore que colonisateur ; en même temps que leurs biens et leurs personnes, les dissidents emportaient leur foi et leur culte particuliers ; ils partaient comme groupements confessionnels, ils s'établissaient comme tels ; pour eux, être membre de leur colonie et membre de leur Eglise était une seule et même chose ; et de là viendra sans doute l'intransigeance et même l'intolérance religieuse dont ils firent preuve dans la suite vis-à-vis des adeptes d'autres dénominations qui s'établirent parmi eux ; en tout cas, gens de mœurs austères, de volontés fortes, de convictions profondes, — autant qu'étroites, d'ailleurs, — ils ont imprimé sur l'esprit américain quelques-unes de ses tendances les plus caractéristiques. Des ministres selon leur cœur les accompagnaient dans leurs « plantations, » et quand ceux-ci étaient débordés, ils demandaient des renforts à leurs coreligionnaires d'Angleterre. Chaque établissement forma comme le noyau d'une mission. Ces ministres ne limitaient pas leur activité aux besoins religieux des colons, leurs compatriotes ; ils s'adressèrent aux indigènes indiens, et aux esclaves noirs importés d'Afrique (la traite débuta vers 1620).

Les hommes politiques anglais voyaient d'ailleurs sans défaveur cette émigration ; s'ils tracassaient les dissidents en Angleterre, ils les toléraient sans remords au loin ; tout dissident qui partait était un suspect de moins à surveiller, et un colon de plus. Cette politique de moindre effort, instinctive sans doute plutôt que froidement calculée, servait admirablement les intérêts nationaux. D'ailleurs, l'autorité anglaise s'exerça peu aux colonies jusqu'en 1760; bien plus, les premiers témoignages que le premier ministre North leur donna de sa sollicitude prirent malheureusement la forme de douanes et d'impôts, et furent une des causes de la Sécession des Etats-Unis (1774). En conséquence, la liberté religieuse régnait en général, dans ces colonies, et dans certaines d'entre elles était même officiellement reconnue : ainsi la Virginie passa, en 1669, une « Loi de Tolérance » religieuse très formelle. L'on sait aussi qu'une des « Lois Intolérables » de North, le « Québec Act, » qui reconnaissait le catholicisme comme religion légale au Canada, y compris la vallée de l'Ohio, révolta, sans raison, les Puritains des colonies limitrophes, et fut une autre cause de la Déclaration d'Indépendance de 1774.

De toutes ces causes, tant politiques que religieuses, il s'ensuivit que les missions non-conformistes prirent dès lors une avance considérable sur les missions anglicanes proprement dites ; elles la conservent encore aujourd'hui, et cette remarque s'applique non seulement aux missions et aux confessions d'Amérique, mais à tout l'ensemble du champ missionnaire. — Une autre conséquence est qu'il est impossible de déterminer la date où ces établissements religieux, dont sont issues les sectes protestantes actuelles aux Etats-Unis, au Canada, aux Indes, etc., cessent d'être des missions proprement dites et doivent être regardées comme des Eglises adultes et indépendantes ; l'on peut tout au plus marquer la date où chacun d'eux commence à se suffire à lui-même, et cesse de demander des secours financiers et des ministres à la mère-patrie.

Mais arrivons aux faits.

En 1620, une centaine de Puritains de Scrooby (Northamptonshire), séparés de l'Eglise Etablie qu'ils jugeaient « impure, » et persécutés pour ce fait, décidèrent de « partir au désert pour y adorer leur Dieu en liberté » ; ils s'embarquèrent sur le *Mayflower*, sous la direction de Richard Clifton et Brewster, emmenant avec eux leur ministre John Robinson, et fondèrent la première colonie anglaise permanente, au nord de la Virginie, avec la ville de Plymouth (Massachussets) comme centre. Dix ans après, ils étaient trois cents. Le souvenir de ces « Pilgrim Fathers » est resté vénéré aux Etats-Unis, et du *Mayflower* qui les transporta, l'on fit des reliques. De 1628 à 1630, ils furent rejoints par d'autres groupes puritains, conduits par John Endicott et John Winthrop, qui fondèrent Massachussets Bay, et deux autres centres religieux, pourvus d'écoles, à Salem et à Boston. L'on estime que de 1620 à 1640, 20.000 émigrants puritains, d'aucuns disent 50.000, passèrent d'Angleterre aux Etats-Unis. Ils occupèrent le territoire qui forme aujourd'hui le Massachussets, le Connecticut et le New Jersey. En 1636, pour former leurs ministres, ils ouvrirent Harward College, en 1701 Yale College, qui sont aujourd'hui des Universités. Certains de leurs ministres ont laissé un nom, John Cotton et Thomas Hooker, pour la belle défense qu'ils menèrent à Londres de leurs méthodes religieuses et coloniales, et John Eliot, « l'apôtre des Indiens, » déjà mentionné pour sa traduction de la Bible en langue indienne ; en 1675, il avait fondé six missions indiennes qui comptaient 4.000 convertis. De

ces puritains sont issus les Congrégationalistes actuels des Etats-Unis.

D'autres groupements puritains évoluèrent au presbytérianisme, — la séparation entre congrégationalistes et presbytériens ne se dessina nettement que de 1643 à 1648, — et s'établirent un peu plus au sud, à Port Royal, aux Carolines, et en Floride, où ils retrouvèrent les huguenots français émigrés pendant les guerres de religion, de 1562 à 1565, et fusionnèrent avec eux; une autre vague de huguenots les rejoignit de 1685 à 1689, à la Révocation de l'Edit de Nantes. D'autres presbytériens anglais s'établirent au Delaware, en Virginie, au Maryland. Un missionnaire de valeur, Francis Mackensie, irlandais, évangélisa pendant 25 ans ces deux derniers Etats, et, entre temps, revisita l'Angleterre, faisant connaître ces missions à Londres, Dublin et Glasgow, et recrutant des missionnaires. Le premier « presbytérat, » ou synode presbytérien, fut établi en 1706, et l'Eglise presbytérienne peut être considérée comme constituée à cette date aux Etats-Unis.

Les Quakers, qui s'intitulaient « Society of Friends » (Société des Amis), colonisèrent la Pennsylvanie. L'un d'entre eux, Penn, était devenu, par concession royale et par une série d'achats, propriétaire de la New Jersey et d'un vaste territoire intérieur adjacent, que le roi Charles II dénomma la « Sylvanie de Penn, » ou Pennsylvanie. Penn y conduisit ses coreligionnaires, les y établit, et leur donna une constitution, très démocratique pour l'époque. Puis il passa sa vie à faire la navette entre Londres et la Pennsylvanie, prêchant à Londres la charité, l'amour des humbles et la tolérance religieuse, et aux Etats-Unis remettant d'aplomb sa république d' « Amis, » où le désordre surgissait dès qu'il s'éloignait. Il était très populaire parmi les Indiens, qu'il traitait humainement, chose rare en ces temps parmi les colons. Ses Quakers furent les premiers à attirer l'attention du monde civilisé sur les cruautés de la traite des nègres, à déclarer qu'un chrétien n'avait pas le droit de posséder des esclaves, et à affranchir les leurs ; si l'un d'eux refusait de libérer les siens, ils rayaient son nom de la liste des « Amis. » Déjà George Fox, le fondateur de la secte, avait ordonné aux propriétaires d'esclaves de les traiter en frères et de leur prêcher l'Evangile. Malgré l'excentricité de leurs réunions cultuelles, les Quakers sont restés de zélés missionnaires et de fervents adeptes des œuvres de charité.

Si l'Eglise Anglicane témoigna moins d'ardeur pour les missions, il serait cependant injuste de dire qu'elle ne fit rien. William Beveridge (1637-1708), évêque de St-Asaph, William Wake (1657-1737), archevêque de Cantorbéry, John Sharp (1645-1714), archevêque d'York, Edmond Gibson (1669-1748), évêque de Londres, l'évêque Berkeley, plus connu d'ailleurs comme philosophe, l'évêque Butler, auteur de l'*Analogy* (1736), une réfutation originale du déisme de l'époque, firent des efforts sincères pour l'évangélisation des Indiens en Amérique. En 1696, sur la demande du gouverneur du Maryland, l'évêque de Londres, Henri Compton, envoya le Dr Bray en qualité de « commissionnaire ecclésiastique » au Maryland ; de son inspection, le Dr recueillit une information précise sur les besoins de ces missions, et, de retour à Londres, en 1701, il fonda, avec l'appui des évêques anglais et du roi Guillaume III, une « Société pour la Propagation de l'Evangile aux Pays Etrangers, » qui fut reconnue par Lettres royales, et fonctionne encore aujourd'hui.

Nous n'essaierons pas de donner des chiffres : le souci des statistiques religieuses n'existait pas à cette époque. Mais le résultat certain de ces efforts est qu'il existait, vers le milieu du XVIIIe siècle, des missions protestantes anglaises de dimensions diverses, dans toutes les grandes colonies anglaises, sur le littoral atlantique de l'Amérique du Nord, aux Indes Orientales (Antilles), aux Indes Occidentales, sur la Côte d'Or en Afrique, etc. En plus d'un endroit, ces missions étaient inextricablement mêlées à des missions protestantes du continent, en particulier à celles des Frères Moraves; persécutés eux aussi en Europe, ceux-ci exportaient ailleurs leur évangile : on les trouve au Groënland, en Laponie, sur le littoral atlantique de l'Amérique du Sud, en Tartarie, à Alger, en Guinée, au Cap, à Ceylan, en Géorgie, où ils avaient même un évêque en 1735, John Nitschmann ; ils furent d'ailleurs les premiers qui firent aux Eglises protestantes, en tant qu'Eglises, un devoir formel de l'évangélisation des païens.

En somme, l'entreprise missionnaire du protestantisme anglais, jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, présente les caractères suivants : elle est relativement de très modestes dimensions, elle compte des échecs aussi nombreux que ceux de la colonisation ; elle limite son opération aux colonies anglaises, se confond avec la colonisation ou se greffe sur l'effort colonial ; élément de politique coloniale à ses débuts, et à ce titre suscitée, approuvée, subventionnée même par le roi ou l'Etat, elle fut bientôt abandonnée à elle-même. Aussi elle manque d'organisation d'ensemble; elle ne présente qu'une multitude d'efforts isolés, sporadiques, intermittents, où seuls survivent les groupements religieux d'émigrés assez forts pour se suffire de bonne heure à eux-mêmes, et constituer des Eglises de plein exercice et indépendantes ; enfin, elle n'éveille pas de profondes sympathies dans les masses anglaises, et pas davantage dans l'Eglise officielle.

* *

Le mouvement missionnaire moderne du protestantisme anglais se distingue de celui des XVIe, XVIIe et XVIIIe s. par ses caractères et ses méthodes, autant que par l'ampleur de son organisation et de ses résultats.

On peut y marquer deux périodes, l'une qui va de 1780 à 1885, et l'autre de 1885 à nos jours ; chacune d'elles s'ouvre sur un élan nouveau de l'ac-

tivité apostolique et un bond en avant dans la conquête.

Le premier fut le fruit naturel du renouveau religieux qui se développa en Angleterre à partir de 1750 : la courbe de la charité commande celle du prosélytisme. La stérilité désolante de l'Eglise d'Etat, la sécheresse de ses offices amenèrent une réaction : l'émotion, l'imagination rentrèrent dans la religion et produisirent le « réveil évangélique » méthodiste ou wesleyen (1729-1795) et, un siècle plus tard, le Mouvement d'Oxford (1830-1850) Vers la même époque, en littérature, une réaction de même genre contre le formalisme et la sèche précision de la production classique produisit le mouvement romantique.

Le renouveau méthodiste, il est vrai, dévia. S'il était resté ce que ses fondateurs, Whitefield, Charles et John Wesley, voulaient qu'il fût, — un réveil de la piété et de la conviction individuelles au sein de l'Eglise Anglicane, une reprise des sacrements anglicans tombés en désuétude, une mission permanente à la poursuite des indifférents, des incrédules, ou des pécheurs que cette Eglise n'atteignait plus, — cet effort aurait été le précurseur direct du Mouvement d'Oxford. Tant qu'ils vécurent, ses fondateurs, John Wesley surtout, ne voulaient pas se séparer d'une Eglise dont ils étaient eux-mêmes ministres ; mais l'hostilité du clergé officiel, son refus d'ouvrir ses chaires à la prédication méthodiste, le rang social des convertis, recrutés dans les classes humbles que délaissait allègrement l'Eglise Etablie, rendirent fatale la rupture avec celle-ci ; en 1795, quatre ans après la mort de Wesley, la séparation fut consommée, et le Méthodisme rejoignit les sectes nonconformistes, séparées dès le XVI^e siècle, presbytériens, indépendants, baptistes, congrégationalistes, etc., où le « Ministère de la Parole » prédomine, tandis que le « sacramentalisme » est rejeté dans une ombre discrète. Mais dans l'intervalle, le Méthodisme avait propagé comme un remous de ferveur religieuse parmi les autres sectes, et même dans l'Eglise Anglicane, qui commença à rougir de son vague déisme.

Ce réveil du sentiment de la valeur des âmes, païennes ou chrétiennes, disaient les Méthodistes, car toutes ont été l'objet de la Rédemption du Christ, trouva, en attendant le Mouvement d'Oxford, comme une soupape de dégagement dans un élan de prosélytisme et un développement correspondant de l'esprit missionnaire.

Nous en verrons plus loin les caractères. Notons seulement ici que son ampleur inquiéta Portalis et que Napoléon en prit ombrage. « L'Angleterre, » disait ce ministre des cultes à Bonaparte, à propos des congrégations missionnaires qu'il s'agissait d'autoriser (1802), « a si bien compris l'importance des missions qu'elle n'épargne aucun effort pour les multiplier à son bénéfice. Entre ses mains elles deviennent une arme redoutable contre nous. Pour lutter sur ce terrain comme sur le champ de bataille, la France doit pouvoir opposer victorieusement ses missionnaires à elle aux missionnaires anglais... On a compris à Londres qu'il faut une mission là où l'on ne peut avoir une armée à sa solde, et qu'il est un genre de conquêtes que l'on ne peut devoir qu'à la force de la parole et de la religion. » Et Napoléon écrivait : « Très Saint Père, je désirerais donner une nouvelle activité aux Missions de la Chine, et je ne cacherai pas à Votre Sainteté qu'indépendamment du bien de la religion, j'y suis porté par le désir d'ôter aux Anglais la direction de ces missions qu'ils commencent à établir [1]. » Comme cette déclaration dénuée d'artifice sonne étrangement à nos oreilles ! Et cependant l'évangélisation des païens y trouva bénéfice.

Le Mouvement d'Oxford, lui, exerça d'abord et principalement son action au sein de l'Eglise Anglicane, qu'il régénéra. Cependant il fut une des causes de la poussée missionnaire de 1885 ; il y prit une part importante, mais avec un retard inévitable, qu'il n'a pas encore rattrapé aujourd'hui. En février dernier, le D^r Trollope, évêque en Corée, nettement anglo-catholique, le constatait sans merci : « La dimension de l'effort missionnaire déployé (en Corée) par les membres catholiques de l'Eglise d'Angleterre (les Anglo-Catholiques, qui continuent le Mouvement d'Oxford) avant 1900, est presque négligeable en comparaison du travail accompli par la *Church Missionary Society* et les autres sociétés qui représentent l'esprit évangélique (les Evangéliques, autre variété de l'Anglicanisme, restée en dehors du Mouvement d'Oxford)... C'est cette section anglicane, beaucoup plus que la première, qui, pendant tout le cours du XIX^e siècle, fut la plus fidèle à travailler à l'extension du Royaume du Christ [2]. »

L'élan de 1885 eut sans doute encore d'autres causes. En 1872, on inaugura dans toute l'Angleterre un « Jour de Prière » annuel pour les Missions *(Day of Intercession for Missions)*, pratique qui tout de suite fut populaire et éveilla l'intérêt missionnaire dans les masses. La mort de Livingstone, missionnaire et explorateur au centre africain, et héros national, survenue au cours d'une exploration au bassin du Zambèze, en 1873, eut un immense retentissement et provoqua immédiatement la création de missions au centre africain, spécialement au Zambèze. L'évêque Hamilton fut mis à mort avec ses compagnons et mangé par les noirs de l'Uganda en 1885 ; sa biographie, publiée la même année par E. Dawson, éveilla de nouveau la conscience anglaise. Enfin, la même année encore, sept universitaires de Cambridge (les *Cambridge Seven)*, jeunes gens de belle espérance et d'excellente famille, partirent en groupe évangéliser en Chine ; parmi eux, l'on citait Stanley Smith et Studd, deux « as » des luttes nautiques inter-universitaires ; leur départ eut

[1] Cité par l'abbé Constant, dans *L'Union Missionnaire du Clergé*, avril 1930, p. 41 et 42.
[2] *Church Times*, 28 février 1930, p. 244.

autant de retentissement dans l'âme anglaise que la mort de Livingstone et de l'évêque Hamilton.

Nous n'entrerons pas dans le détail historique du développement de ces deux poussées évangéliques. Mais nous allons en relever les principaux caractères, — ils sont les mêmes dans la première et dans la seconde, — en les éclairant d'un minimum de faits significatifs.

Le premier trait à noter, c'est la présence de l'activité missionnaire américaine. L'on connait l'accroissement extraordinaire que prit la population de l'Amérique du Nord, par suite de la colonisation anglaise au xvii^e et au xviii^e s. et de l'émigration européenne au xix^e : les Etats-Unis, qui à la Déclaration d'indépendance (1774) comptaient quelques millions d'Indiens et 600.000 familles de colons, sont passés aujourd'hui à 120 millions d'habitants, et le Canada présente une augmentation de pareille grandeur. Les missions ou organisations religieuses de l'âge précédent, d'origine anglaise, avec toutes leurs variétés, grandirent de pair avec la population, et leurs effectifs dépassèrent vite ceux des sectes correspondantes d'Angleterre, auxquelles ne les rattachait plus qu'un vague souvenir de filiation. A partir de 1750, l'esprit missionnaire gagna ces groupements ; à leur tour, ils fondèrent des missions qui, s'enchevêtrant parmi les missions anglaises au Canada, en Australie, en Nouvelle-Zélande, etc., sont aujourd'hui bien plus nombreuses et bien plus riches que les précédentes, et forment une branche à part et considérable, de l'activité des Eglises américaines ; leurs Sociétés missionnaires sont indépendantes des Sociétés correspondantes de Grande Bretagne. Nous n'essaierons pas de faire un départ exact entre les unes et les autres ; nous en laisserons le mérite général au protestantisme anglais, puisqu'il est ici la *causa causæ ;* mais nous porterons notre attention sur les missions spécifiquement anglaises.

Un second trait de ce mouvement missionnaire, c'est qu'il fleurit, d'abord et surtout, parmi les sectes non-conformistes. L'on pouvait s'y attendre: elles avaient pris l'avance à l'époque précédente, grâce à la colonisation ; elles la conservèrent et l'amplifièrent. « L'Eglise d'Angleterre ne donne pas encore aux missions l'importance qu'elles ont dans les dénominations non-conformistes, » déclarait l'*Encyclopédie Britonnique* en 1911 [1].

Les Wesleyens furent d'instinct, nous l'avons dit, missionnaires. En 1736, John Wesley, qui à cette date cherchait à tâtons sa voie vers le Méthodisme, était allé en Géorgie évangéliser les Indiens, sous les auspices de la « Society for the Propagation of the Gospel » ; il échoua, mais là, parmi les colons, il fit un premier essai de ces réunions pieuses qu'il devait inaugurer à Londres en 1738, et qui déclanchèrent le mouvement methodiste. Une fois celui-ci bien lancé, Wesley songea de nouveau aux païens. La mission d'Amérique fut fondée en 1768 ; pour la diriger, il y envoya successivement Richard Boardman, et Joseph Pilmoor, en 1769 ; Francis Asbury, le « Wesley américain, » en 1771 ; le D^r Coke, en 1784, avec mission d'ordonner Asbury ; enfin Richard Whatcoat et Thomas Vasey, qu'il ordonna lui-même. Du vivant même de Wesley, son Eglise devint une vaste entreprise missionnaire. Jusqu'en 1813, l'effort fut centralisé entre les mains du D^r Coke, le bras droit de Wesley ; il organisa solidement les missions de l'Inde et celles de Ceylan, où il se rendait avec six autres pionniers méthodistes, lorsqu'il mourut en mer. Cet apostolat fut continué après lui, par la « Missionary Society » de Leeds, et par la « Wesleyan Missionary Society, » qui fut créée en 1814 ; en vingt ans, celle-ci fonda des missions à Madras, au Cap, en Australie, sur la côte ouest de l'Afrique, aux îles Fidji (1835), et plus récemment en Chine (1851), à Burma (1885), au sud de l'Afrique (1882), etc.

L'Eglise d'Amérique s'organisa très vite, de 1773 à 1784, élabora sa constitution, et prit le titre de *Methodist Episcopalian Church :* elle a conservé des évêques, mais à titre purement administratif, et leurs pouvoirs d'ordre sont les mêmes que ceux des simples ministres. A l'occasion de la querelle esclavagiste, elle se scinda en deux. En 1784, elle comptait 18.000 adeptes ; en 1910, la branche du Nord en avait près de 3 millions, avec 17.000 ministres et 27.700 églises, et celle du Sud 1.630.000 adeptes avec 6.770 ministres et 16.150 églises.

Le Jubilé Missionnaire méthodiste (1863-1866) recueillit près de 180.000 livres pour les missions ; à l'occasion de son Centenaire (1839), cette Eglise consacra 70.000 livres à ses missions. Elle fut la première à y utiliser l'aide féminine dans les écoles, les orphelinats, les hôpitaux, les missions médicales, les visites à domicile chez les indigènes, etc. Son périodique mensuel, *Foreing Fields,* est une des meilleures revues missionnaires en Angleterre.

Les Baptistes furent les premiers à appliquer des méthodes plus modernes dans l'évangélisation. Un des leurs, William Carey, originaire du Northamptonshire, cordonnier de son état, converti à la foi baptiste en 1782, devenu prédicant, puis ministre, et plus tard linguiste de grande valeur, botaniste et zoologiste, se prit d'enthousiasme pour l'idée missionnaire, et fit croisade en sa faveur. Sous son influence, la « Northamptonshire Association of Baptist Churches » consacra le premier lundi de chaque mois à la prière pour les missions ; un de ses sermons provoqua en 1792 la fondation de la « Baptist Missionary Society » à Kettering ; avec douze autres ministres baptistes, il créa la « Baptist Society for the Propagation of the Gospel among the Heathen » (1792). Cette même année, il publia une *Enquête sur le devoir des chrétiens de travailler à la conversion des*

[1] *Encyclopedia Britannica,* art. *Missions,* vol. 18, p. 589, (édition 1911).

païens ; ce livre donna l'impulsion au mouvement missionnaire dans tout l'ensemble du monde protestant anglais. L'année suivante, payant d'exemple, il partit aux Indes avec quelques compagnons, et, comme son livre, les lettres qu'il écrivit des Indes eurent un grand retentissement dans toutes les églises non-conformistes ; il fut rejoint par Marshman et Ward, et ensemble ils fondèrent la mission de Sérampore. Là, il inaugura une nouvelle méthode : pour se procurer des fonds, il dirigea une fabrique d'indigo ; puis il bâtit une église, une école ; il monta une imprimerie, traduisit la Bible en bengali, publia des grammaires et des dictionnaires des principaux dialectes indiens, le mahratta, le sanscrit, le punjabi, le bengali, etc., pour l'usage des missionnaires, mais qui font encore autorité. A sa mort, ses presses avaient publié plus de 20.000 exemplaires de la Bible en 40 langues ou dialectes divers ; la plus grosse part de ce travail littéraire était l'œuvre de Carey lui-même.

Les Sociétés qu'il fonda continuent son œuvre de nos jours ; elles ont des missions aux Indes, en Chine, en Afrique, surtout au Congo. Toutefois la secte baptiste américaine, fille de celle d'Angleterre, en a davantage encore et de plus vastes.

Les Presbytériens déployèrent une égale activité. Un de leurs ministres, Robert Haldane, vendit ses domaines (1796) pour défrayer une mission qu'il voulait établir au Bengale ; la Compagnie des Indes y mit opposition, préférant, déclarait un de ses directeurs, voir une bande de démons entrer aux Indes plutôt qu'une troupe de missionnaires (opinion assez naturelle, car les missionnaires dénonçaient certains méfaits perpétrés par certains agents de la Compagnie au détriment des indigènes). Exclu des Indes, Haldane se tourna vers l'Afrique, y ouvrit des missions auxquelles il consacra plus de 25.000 livres. Il émit le premier l'idée de fonder en Angleterre des séminaires où seraient formés de jeunes noirs qui rejoindraient ensuite leur pays natal en qualité de missionnaires. — Un autre zélé presbytérien, Alexandre Duff, après avoir allumé en Ecosse l'enthousiasme missionnaire que Carey avait soulevé en Grande-Bretagne, partit à Calcutta en 1830, et inaugura l'enseignement secondaire aux Indes.

Les missions presbytériennes anglaises, tantôt fusionnées avec celles d'Amérique (1801), tantôt séparées d'elles (1834), parfois même en désaccord avec elles (autrefois sur la question esclavagiste, et plus récemment sur celle de l'évolution darwinienne, sur l'admission des femmes à la prédication et au ministère, sur la séparation des noirs et des blancs aux offices, etc.) ont pénétré un peu partout, en Syrie (1822), en Afrique (1833), aux Indes (1834), en Perse (1835), au Siam (1840), en Chine (1846), en Colombie (1856), au Brésil (1859), au Japon (1859), au Laos (1867), au Mexique (1872), au Chili (1873), au Guatemala (1882), en Corée (1884), aux Philippines (1894), etc.

Dans l'Eglise Anglicane, signalons la création en 1799, sous l'impulsion de John Venn et de Thomas Scott, de la « Society for Missions to Africa and the East, » qui deviendra la « Church Missionary Society, » moins « Haute Eglise » toutefois que la « Society for the Propagation of the Gospel, » qui datait de 1701.

Dans ce fourmillement d'initiatives et d'organisations, il se produit parfois de curieuses expériences. Ainsi en 1794, un groupe de ministres de dénominations variées, anglicans, wesleyens, presbytériens, congrégationalistes, agissant de concert, adressèrent un appel à leurs Eglises respectives en vue de créer des missions aux îles des mers du Sud qu'ils répartissaient à l'amiable entre leurs missionnaires ; ils fondèrent en 1795 la « London Missionary Society » qui, au début, patronna et subventionna avec impartialité ces missions diverses ; puis, quand les anglicans, les wesleyens et les presbytériens eurent créé de vastes champs de missions à eux, et des sociétés à eux pour soutenir ces missions, la « London Missionary Society » devint purement congrégationaliste. Mais son premier effort avait été beau : en deux ans, elle avait recruté 10.000 livres et expédié 29 missionnaires dans la seule île de Taïti.

Un autre caractère de ce développement missionnaire, — les pages précédentes l'ont déjà suggéré, — c'est l'entrée en opération des grandes « Sociétés » ou « Associations » missionnaires, du genre de notre Propagation de la Foi et de notre Sainte-Enfance. Comme celles-ci, ces sociétés enrôlent des millions de fidèles dans la croisade apostolique, et grâce au système de la modique cotisation annuelle, elles assurent aux missions des ressources certaines et abondantes, et autorisent une politique de conquête et d'organisation à long terme. Grâce à elles, les missions cessent de dépendre d'initiatives privées, échappent non seulement au contrôle de l'Etat, mais même aux autorités ecclésiastiques d'Angleterre, pour relever de ces nouvelles administrations qui les alimentent. Autonomes dès leurs débuts, elles sont restées à peu près indépendantes au sein des sectes où elles se développent. Le XVIII[e] siècle vit naître 7 de ces sociétés, et le XIX[e] plus de 30. Voici la liste des plus importantes, avec la date de leur fondation [1].

1691. *Christian Faith Society for the West Indies* (Société de la Foi chrétienne pour les missions des Indes Occidentales).
1698. *Society for Promoting Christian Knowledge* (Propagation de la Doctrine chrétienne ; anglicane).
1701. *Society for the Propagation of the Gospel* (Propagation de l'Evangile ; anglicane, très « Haute Eglise »).
1732. *Moravian Missions.*
1792. *Baptist Missionary Society.*
1795. *London Missionary Society* (Multi-dénominationale au début, ensuite congrégationaliste).

[1] D'après l'*Encyclopedia Britannica*, art. *Missions*.

1796. *Scottish Missionary Society* (écossaise et presbytérienne).
1799. *Church Missionary Society* (anglicane).
1799. *Religious Tract Society* (Distribue tracts, Bibles, etc. ; anglicane).
1804. *British and Foreign Bible Society* (Distribue des Bibles en Grande Bretagne et à l'Etranger ; anglicane).
1808. *London Society for Promoting Christianity among the Jews* (Travaille à la conversion des Juifs ; anglicane).
1814. *Wesleyan Missionary Society.*
1817. *General Baptist Missionary Society.*
1823. *Colonial and Continental Church Society* (Missions anglicanes aux colonies et sur le continent).
1825. *National Bible Society of Scotland* (Distribue des Bibles ; presbytérienne).
1825. *Church of Scotland Mission Board* (Conseil des Missions ; Eglise anglicane, branche écossaise).
1831. *Trinitarian Bible Society.*
1833. *Wesleyan Ladies Auxiliary for Female Education in Foreign Countries* (Dames Wesleyennes ; entretient des écoles féminines aux missions).
1835. *United Presbyterian Foreign Missions.*
1836. *Colonial Missionary Society* (congrégationaliste).
1840. *Irish Presbyterian Missionary Society* (presbytérienne, branche irlandaise).
1840. *Welsh* (Pays de Galles) *Calvinistic Methodist Missionary Society.*
1841. *Colonial Bishoprics Funds* (Entretien des évêchés ; anglicane).
1841. *Edinburgh Medical Missionary Society.*
1843. *British Society for the Propagation of the Gospel among the Jews.*
1843. *Free Church of Scotland Missions* (Eglise Libre d'Ecosse).
1843. *Primitive Methodist African and Colonial Missions.*
1843. *Methodist New Connexion in England Foreign Missions.*
1844. *South African Missionary Society* (Missions du Sud de l'Afrique).
1847. *Presbyterian Church in England Foreign Missions.*
1858. *Christian Vernacular Education Society in India* (Education des Indiens dans leurs propres idiomes).
1860. *Central African Mission of the English Universities.*
1862. *China Inland Mission* (Missions du centre de la Chine).
1865. *Friends' Foreign Missions Association* (quaker).
1866. *Delhi Female Medical Missions* (Aide médicale féminine aux Indes).
1867. *Friends' Missions in Syria and Palestine* (quaker).
1876. *Cambridge Mission to Delhi* (Mission de l'Université de Cambridge).
1880. *Church of England Zenana* [1] *Missionary Society* (anglicane).
1884. *Presbyterian Mission to Korea.*
1892. *Student Volunteer Missionary Union* (Groupement universitaire).

D'autres sont nées au XXe siècle.

En Amérique, 3 Sociétés de ce genre virent le jour de 1730 à 1800, une trentaine au cours du XIXe siècle ; elles sont plus de cent aujourd'hui, et comme les sectes où elles germent, plus fortunées que leurs sœurs aînées d'Angleterre.

Dans la liste ci-dessus, le lecteur a sans doute remarqué que quelques-unes de ces organisations portent un titre d'Université, Cambridge nommément. C'est en effet un autre caractère de cette croisade, qu'elle recrute des sympathies, des fonds et des volontaires dans les milieux universitaires anglais, étudiants, professeurs et anciens élèves. La « Central African Mission of the English Universities » naquit en 1860, de l'émotion que provoquèrent les premières explorations de Livingstone (1852-1855, et 1855-1856) et du récit, *Missionary Travels and Researches,* qu'il en publia en 1857 : l'année suivante, la Société envoyait l'évêque Mackensie et un groupe de missionnaires rejoindre Livingstone : celui-ci les établit au sud du lac Nyassa, près du Zambèze ; mais la mort prématurée de l'évêque arrêta pour l'instant l'essor de la mission. Nous avons dit le retentissement qu'eurent celle de Livingstone et le départ pour la Chine des « Cambridge Seven » : ces événements perpétuèrent définitivement la tradition missionnaire dans les Universités. Actuellement, cinq missions sont « d'Université, » c'est-à-dire qu'elles recrutent leur personnel missionnaire parmi les universitaires, sauf une exception, et qu'elles sont entretenues financièrement par des collectes universitaires : la mission du Centre Africain (1860), où toutes les Universités collaborent, et qu'elles dirigent, mais sans fournir le personnel ; celle de Delhi, en Hindoustan (Cambridge, 1876) ; celle de Calcutta (Oxford, 1880) ; celle du Chota Nagpur, aux Indes (Dublin) ; et celle du Fou-Tcheou, en Chine (Dublin). En général, ces sociétés et leurs missions sont anglicanes. En surplus, bon nombre de célébrités universitaires se font un honneur de siéger aux Conseils d'Administration des Sociétés apostoliques.

La « Student Volunteer Missionary Union » entretient avec zèle cette ardeur, et se spécialise dans le recrutement de « volontaires » pour les missions ; elle naquit en Amérique en 1886, l'Angleterre se donna une « Union » de même genre en 1892. Celle-ci compte 3.000 membres, dont 1.400 servent ou ont servi dans les missions ; son ambitieuse devise est : « L'Evangélisation du monde en cette génération, » — la jeunesse ne doute de rien.

L'aspect médical de cet apostolat moderne (un nouveau trait que la liste ci-dessus des Sociétés missionnaires a pu de même suggérer) présente, comme son aspect universitaire, une double activité : d'un côté, il recrute des sympathies, des fonds, des volontaires dans le monde médical anglais, et de l'autre, il distribue l'assistance médicale dans les missions. Etudiants en médecine, professeurs, infirmiers, infirmières et docteurs en exercice se sont enrôlés dans des associa-

[1] « Zenana », mot d'origine persane, désignant l'appartement où les femmes sont enfermées, chez les Mahométans d'Orient, aux Indes en particulier. L'accès de ces gynécées est interdit aux ministres, mais les dames ou sœurs « zénanas » y pénètrent, distribuent aux Indiennes des soins médicaux, et les évangélisent.

tions qui portent le titre de « medical » et se chargent de cette fonction collatérale, subsidiaire[1] de l'apostolat. Averties par leurs missionnaires des avantages que présentait ce service, un bon nombre d'anciennes sociétés ont ajouté l'assistance médicale aux autres branches de leur activité. Les médecins, en effet, surtout les dames docteurs, sont précieux dans les missions, spécialement chez les Mahométans, sur qui la prédication directe n'a aucune prise, et parmi les femmes d'Orient, inabordables autrement dans leur séquestration. L' « Edinburgh Medical Society » forme des docteurs spécialement « entraînés » pour le service des missions, et donne aux missionnaires, avant leur départ, une éducation médicale élémentaire. En 1910, les missions anglaises et américaines comptaient 980 docteurs, de l'un ou de l'autre sexe, 160.000 malades traités dans leurs hôpitaux, et 5 millions de visites à domicile, en moyenne annuelle. Il va sans dire que ce personnel est salarié libéralement par les Sociétés « médicales. »

L'utilisation sur une vaste échelle des services féminins est un autre caractère moderne de cette entreprise missionnaire. Frappées de l'aide précieuse que les religieuses apportaient aux missions catholiques, et probablement aussi de la collaboration bénévole que certaines épouses de ministres missionnaires prêtaient à leurs maris, diverses Sociétés eurent l'idée d'employer des femmes (célibataires) dans leurs missions, d'abord comme éducatrices, puis comme propagandistes et parfois ministres, avant même de songer à elles comme infirmières.

Des Sociétés se formèrent de 1834 à 1880, qui s'engagèrent résolument dans cette voie : la « Society for Promoting Female Education in the East » (1834), absorbée aujourd'hui dans la « Church Missionary Society » ; la « Scottish Ladies' Association for the Advancement of Female Education in India » (1837), fusionnée depuis avec d'autres sociétés ; l' « Indian Female Normal School » (1861), devenue aujourd'hui la « Zenana Bible and Medical Mission » ; la « Wesleyan Ladies' Auxiliary » (1833, refondue en 1859), qui subsiste ; la Women's Association... for the Propagation of the Gospel » (1867) ; la « Baptist Zenana Mission » (1867) ; la « London Society Female Branch » (1875) ; la « Church of England Zenana Society » (1880). Au début, nous l'avons dit, ces sociétés limitaient leur objectif à l'éducation, et plus spécialement aux Indes ; mais les visites aux Zénanas indiens, qui se greffèrent sans grande difficulté sur l'éducation, sous le prétexte d'hygiène infantile, ouvrirent un champ nouveau à cet apostolat féminin : pénétration, instruction, baptêmes dans ces gynécées fermés, conseils d'hygiène et d'économie domestique, ouverture de dispensaires, apprentissage d'un métier aux jeunes filles indigènes, etc. De 1885 à 1900, la seule « Church Missionary Society » expédia 500 dames auxiliaires aux missions, et les Sociétés non-conformistes bien davantage[1]. Aujourd'hui toutes les missions protestantes emploient des femmes, et le nombre de ces assistantes dépasse notablement celui des hommes. Un certain nombre de ces dames sont en surplus infirmières ou docteurs, et cumulent les fonctions médicales et les fonctions apostoliques.

Enfin, une dernière caractéristique de ces missions et des Eglises nées de celles-ci, c'est au XIX^e^ siècle, l'autonomie, l'effort vers l'indépendance, sous l'action de tendances clairement centrifuges ; au XX^e^ s. au contraire, un effort vers la centralisation, le fédéralisme, un renforcement des liens à l'intérieur de chaque communion, sous l'action de tendances nettement centripètes. Ce changement d'orientation est d'ailleurs parallèle à celui qui régit, à ces mêmes dates, les autres branches de l'activité humaine, industrie, commerce, politique, etc. : le XIX^e^ siècle, à ses débuts, inaugura l'individualisme, non sans causer quelque fracas ; mais ce même siècle à son déclin et le XX^e^ à ses débuts revinrent à l'effort en commun, ils firent les syndicats, les trusts, les grandes sociétés collectives, bref, regroupèrent et coordonnèrent les forces que l'âge précédent avait isolées et dispersées.

Dès que les missions pouvaient se suffire à elles-mêmes, elles cessaient de demander des subsides et des ministres à la secte ou à la Société qui les avait créées, se considéraient comme autonomes, et en général l'organisation fondatrice ne réclamait aucune juridiction sur ces missions désormais majeures et hors de tutelle.

Cette émancipation allait de soi dans les formations congrégationalistes, baptistes, quakers, etc., où, par principe, chaque groupement local de fidèles constitue une unité indépendante, et ne reconnaît aucune autorité religieuse en dehors ou au-dessus de soi. Cette indépendance allait presque encore de soi dans les formations presbytériennes où chaque district, ou groupe de paroisses, constitue l'unité religieuse autonome, et où les Synodes, les Assemblées Générales, ne possèdent que des pouvoirs administratifs et judiciaires limités.

[1] Les Revues missionnaires protestantes considèrent en général la distribution de Bibles, tracts, catéchismes, etc., comme une autre fonction « collatérale » de la propagande religieuse ; et quatre Sociétés se spécialisent dans la production et la distribution de cette littérature. Comme cette activité constitue, à notre avis, un moyen direct d'apostolat, nous n'en dirons rien, sinon qu'elle est volumineuse — sans jeu de mot — et compte par millions les brochures de tout format qu'elle répand.

[1] Sans compter que la femme coûte moins cher que l'homme, et qu'elle pénètre où l'homme n'a pas accès, il y a une raison spéciale à cette prédilection des Non-Conformistes pour l'apostolat féminin. Dans le culte non-conformiste, les sacrements n'existent guère, et le ministère se réduit à peu près au « Ministère de la parole, » fonction à laquelle la femme est non moins apte que l'homme. On a vu, l'on voit encore dans ces sectes, fréquemment, des « prédicantes »... A plusieurs reprises il a été question de reconnaître officiellement ces dames comme ministres ; l'Eglise Anglicane s'y est toujours vertueusement refusée. Les féministes, qui ont conquis le droit d'entrée dans presque toutes les carrières masculines, y compris celle de député, considèrent l'exercice du ministère comme le couronnement de leurs revendications.

L'Eglise anglicane, qui avait des diocèses, des évêques, une tradition hiérarchique définie, un pape même dans la personne de son roi, autant d'éléments de forte unité, hésita plus longtemps. Jusqu'en 1787, elle ne donna pas d'évêques à ses missions, elle ordonna elle-même en Angleterre tous ses missionnaires, même indigènes ; l'évêque de Londres, dont ces missions dépendaient d'après une fiction légale, leur envoyait encore de loin en loin, et du moins à celles d'Amérique, un visiteur apostolique. Mais quand les Etats-Unis se séparèrent de l'Angleterre (1774), les Anglicans de ces Etats ne voulurent plus dépendre d'un évêque qui relevait d'un roi avec qui leur pays était en guerre (1776-1784) ; ils demandèrent au prélat de Cantorbéry de leur donner un évêque à eux.

L'Eglise anglicane se trouvait ainsi en face d'une difficulté qu'elle n'avait pas prévue, et qui intéressait les principes mêmes de sa constitution : l'existence aux Etats-Unis d'un groupe important de fidèles anglicans, qui rejetaient la « Suprématie Royale » en matière religieuse ainsi que la nationalité britannique, la forçait à sortir, malgré elle, de l'insularité où la Réforme l'avait condamnée et dont elle tirait gloire. En pratique, l'impasse était d'ordre administratif ou juridique : d'après la loi anglicane, le prélat ne pouvait ordonner que sur « congé » du roi, il ne conférait à l'ordinand que les pouvoirs d'ordre, il appartenait au roi de donner la juridiction ; or, outre que le roi était sans doute peu disposé à donner congé d'ordonner un évêque destiné à un pays révolté contre son autorité, il ne pouvait lui conférer juridiction sur ce pays où, par suite de la séparation, il ne la possédait plus. On se tira d'embarras comme il suit : les évêques anglicans d'Ecosse, que la loi britannique ne liait pas, ordonnèrent Seabury comme évêque du Connecticut, et l'on ne parla pas de « juridiction. » Puis, en 1786, le Parlement passa une loi qui autorisait les évêques anglais à ordonner des évêques destinés à l'étranger ; l'année suivante, ils ordonnèrent William White pour le siège de Pennsylvanie et Samuel Prevoost pour celui de New-York. Les trois évêques d'Amérique pouvaient désormais en consacrer d'autres (l'ordination épiscopale anglicane exige trois prélats consécrateurs) ; une hiérarchie était ainsi constituée aux Etats-Unis, mais les liens qui rattachaient cette Eglise à Cantorbéry étaient coupés.

La même difficulté pouvait se présenter ailleurs : tout groupement anglican domicilié à l'étranger éprouverait la tentation, à l'instant où son pays aurait guerre avec l'Angleterre, de faire schisme avec cette Eglise dont le caractère « d'Etat » soulignait trop la nationalité. Ainsi avertie, l'Eglise Etablie jugea prudent d'accorder de bon gré l'autonomie à toute branche anglicane qui en éprouverait le désir. Aujourd'hui, elle se targue de son principe de « l'autonomie de ses Eglises » qu'elle oppose à la « centralisation rigide » de l'administration romaine ; à l'origine, ce fut une sage précaution inspirée par les circonstances et nécessitée par son caractère d'Eglise d'Etat, et rien de plus : en bon français, cela s'appelle faire de nécessité vertu.

Après les Etats-Unis, le Canada à son tour réclama des évêchés, qu'on ne lui refusa pas : la Nouvelle-Ecosse (1781), Québec (1793), etc. De 1814 à 1860, 25 évêchés furent créés aux missions anglicanes, sans compter 21 partitions de diocèses préexistants. Jusqu'en 1855, les évêques destinés à ces sièges furent ordonnés en Angleterre, sur autorisation par « Lettres Patentes » du roi ; les ordinands prêtaient serment d'obédience au prélat de Cantorbéry, dont ils se considéraient vaguement comme des « suffragants extra-territoriaux. » Cette année-là, l'évêque MacDougall fut ordonné aux Indes, sur délégation et mandat du primat. En 1861, deux évêques destinés au Zambèze et à la Mélanésie, pays qui n'étaient pas colonies anglaises, furent consacrés sans Lettres Patentes, et désormais celles-ci tombèrent en désuétude. Enfin, en 1874, une loi autorisa le prélat à dispenser du serment d'obédience les évêques qu'il ordonnerait pour les colonies ou l'étranger : cette loi supprimait le dernier obstacle légal à l'autonomie complète des Eglises anglicanes.

Une fois multipliés, ces diocèses se groupèrent en « Provinces, » se donnèrent un métropolitain, ou bien en reçurent un de Cantorbéry, élaborèrent leurs statuts, leur budget, tinrent des Synodes et des Assemblées, bref, usèrent pleinement de leurs droits autonomes. Actuellement, l'Eglise anglicane comprend 14 Provinces : Cantorbéry, York, Ecosse, Galles, Irlande, Canada, Etats-Unis, Australie, Indes Occidentales, Nouvelle Zélande, Sud Africain, Inde proprement dite, Chine et Japon ; une autre est en voie de formation, celle de l'Est Africain. Toutes, nous le répétons, sont indépendantes et s'administrent elles-mêmes ; seuls relèvent encore de Cantorbéry 17 diocèses disséminés dans le monde et non rattachés à une province, vu leur éloignement. Ni le siège de Cantorbéry, ni aucun corps administratif anglican, Synode ou Assemblée, ne réclame sur ces provinces ni primauté, ni juridiction du genre de celle que Rome exerce. Le seul lien qui les unit entre elles est celui d'une même communion, (*fellowship*), le souvenir d'une filiation commune, et un *Prayer-Book* commun que les provinces non britanniques peuvent modifier, et ont modifié librement. L'Eglise-mère, Cantorbéry, les considère plutôt comme ses sœurs que comme ses filles. Autonomie toutefois n'implique pas isolement ; ces provinces entretiennent des rapports entre elles ; elles s'abouchent pour discuter certaines questions, fixer les limites des diocèses, transférer un diocèse d'une province à une autre, etc. Toutes enfin considèrent l'Eglise de Cantorbéry avec révérence et affection, et lui demandent volontiers conseil et direction. Et, les cinq provinces du Royaume Uni mises à part, les neuf autres ne sont que des développements de mis-

sions créées au cours des trois derniers siècles ; nous ne sommes pas sortis de notre sujet en parlant d'elles.

Or, depuis la fin du XIXe s. et davantage encore au XXe, l'Anglicanisme éprouve le désir et le besoin de coordonner son effort, spécialement son expansion missionnaire, et de resserrer les liens qui unissent ses divers éléments.

La tendance est d'ailleurs générale, et le vent est à la « réunion » dans le monde protestant [1]. Il est effrayé de son émiettement, il voudrait grouper ses 345 sectes (environ) en quatre grandes confessions : anglicane, presbytérienne, congrégationaliste, et non-sacramentaire (Quakers et Armée du Salut) [2]. L'on connaît les avances de réunion qu'il multiplie à l'Eglise orthodoxe et à l'Eglise Romaine; mais il se rend parfaitement compte qu'avant de se réunir à autrui, il faudrait d'abord effectuer l'unité chez lui.

L'apparition des grandes Sociétés missionnaires était déjà une manifestation du besoin d'action collective et unifiée; mais comme chacune de ces sociétés demeurait, comme les provinces anglicanes, autonome et indépendante, l'effort restait mal coordonné, il se produisait du gaspillage, des doubles emplois, et, à côté, des lacunes et des vides. Peu à peu, la conviction se propagea dans l'anglicanisme, puis dans tout le protestantisme anglais, que l'apostolat missionnaire devait être poursuivi non plus par ces groupements de francs-tireurs bénévoles opérant en ordre dispersé qu'étaient les associations missionnaires, mais par les Eglises elles-mêmes, agissant en leur qualité d'Eglises, et utilisant les services des organisations existantes.

Aussi les Presbytériens placèrent de bonne heure leurs missions et leurs sociétés missionnaires sous le contrôle de leur Assemblée Générale, et les Wesleyens sous celui de leur Conférence (ce sont des sortes d'Etats Généraux religieux).

L'Église anglicane aurait désiré en faire autant en 1859, lorsqu'elle ressuscita ses « Convocations » [3], mises en sommeil depuis 1698 (York) et 1715 (Cantorbéry) ; mais ses deux grandes associations missionnaires, la « Society for the Propagation of the Gospel » et la « Church Missionary Society » ne tinrent pas du tout à se laisser ainsi absorber. Cependant la Convocation de Cantorbéry et l'archevêque Benson créèrent en 1887 un « Board of Missions » (Bureau des Missions), et York en fit autant peu après. Ces bureaux, on avait soin de l'expliquer, ne se proposaient nullement d'éliminer ou d'absorber les Sociétés, mais de les guider, de les compléter, de se superposer à elles à la façon d'un Sur-Etat, de centraliser les informations, de dresser des statistiques, de combler les vides, de développer la propagande, bref, de ne porter ombrage à personne.

[1] Voir *Ami* du 12 septembre 1929, p. 597.
[2] N. P. Williams, *Lausanne, Lambeth and South India*, Londres, 1929, p. 84 et suiv.
[3] Voir *Ami* du 30 août 1928, p. 577.

En 1912, eut lieu une « World Missionary Conference » (Conférence des Missions [anglicanes] du monde entier) qui groupa en une sorte de fédération 51 associations missionnaires ; chaque année, cette fédération tient une « Conférence des Sociétés Missionnaires de Grande-Bretagne et d'Irlande, » où ces sociétés se concertent en vue d'une action commune dans tous les domaines où celle-ci semble désirable. Elle a un Bureau de presse ; un « Standing Committee » (Comité Permanent) qui assure le travail et l'administration dans l'intervalle des sessions; et d'autres Bureaux qui s'occupent du recrutement des missionnaires et de leur formation, de la production et de la distribution de littérature pieuse et catéchétique, etc.

D'envergure plus vaste encore est l' « International Missionary Council » (Conseil International des Missions), où les missions protestantes de tout pays et de toute dénomination sont représentées. Son quartier général est à Edimbourg [1].

Ensuite la « Lambeth Conference, » qui se tient tous les dix ans depuis 1866, sous la présidence du primat de Cantorbéry, réunit ou du moins convoque tous les évêques anglicans du monde entier et resserre les liens de leur communion ; elle s'est tenue en 1920, elle se tiendra cette année. Cette Conférence n'a rien d'un Concile et ne possède aucun pouvoir législatif ; elle discute et émet des avis et des directions de nature à guider les métropolitains et les assemblées des diverses provinces anglicanes, mais sans les lier d'aucune façon. Cette année, une des questions de son programme est l'étude du plan de « réunion » des Eglises du Sud de l'Inde [2].

Récemment la « Church Assembly » [3] a créé un « Missionary Council, » qui comprend actuellement 76 membres, dont 40 sont élus par l'Assemblée, 30 par les Sociétés missionnaires, et 6 par le Conseil lui-même : ses fonctions consistent à donner une reconnaissance officielle aux Sociétés qui la sollicitent, à développer l'intérêt missionnaire parmi les fidèles, à susciter des vocations, assurer la coopération entre les sociétés, établir la liaison entre l'Assemblée et la Conférence des Sociétés missionnaires et le Conseil International décrits plus haut. Chaque année, le « Missionary Council » adresse à l'Assemblée un rapport sur son activité missionnaire [4].

En résumé, la coordination de l'Apostolat missionnaire anglican est assurée actuellement : 1° par un « Board of Missions » dans chaque diocèse ; 2° par le « Missionary Council of the Church Assembly » et la « Conference of Missionary Societies of Great Britain and Ireland, » pour toute l'Angleterre ; 3° enfin par l' « International Missionary Council » qui groupe aussi les autres confessions protestantes.

Ces autres dénominations ont des institutions

[1] *Year-Book of the Church of England*, 1928, p. 639 et suiv.
[2] Voir *Ami* du 12 septembre 1929, p. 597 et suiv.
[3] Voir *Ami* du 30 août 1928, p. 577 et suiv
[4] Bell. *A brief Sketch of the Church of England*, p. 156, et *Year-Book*, p. 612-643.

similaires. Mais il suffit d'avoir décrit l'une d'elles en détail.

* *

Pour conclure, voici quelques données statistiques qui montreront l'ampleur de cette organisation et des résultats obtenus par elle depuis un siècle.

L'Eglise anglicane compte actuellement plus de 40 associations missionnaires officiellement reconnues par la « Church Assembly, » dont 10 de première grandeur par l'universalité de leur champ d'action et la grosseur de leur budget (deux ou trois s'établissent entre 50 et 75 millions de francs) ; autant d'autres non encore reconnues, dites « diocésaines, » et qui limitent leur activité à une mission ou un diocèse déterminés ; 4 séminaires missionnaires d'hommes et 5 collèges de femmes. La plupart des Sociétés missionnaires éditent une revue ou un magazine. De plus, tous les périodiques religieux consacrent régulièrement une notice aux missions. Trois de ces revues ont une portée et un intérêt généraux : *The International Review of Missions*, organe de l' « International Missionary Council » ; *The Church Overseas*, organe de la « Church Assembly, » qui a incorporé *The Church Missionary Review*, organe de la « Church Missionary Society », et *The East and the West*, organe de la « Society for the Propagation of the Gospel. »

Le nombre total des évêques anglicans, qui fut de 23 depuis Elisabeth jusqu'en 1787, — et resta à ce chiffre en Grande-Bretagne jusqu'en 1836, pour s'élever aujourd'hui à 43, — était de 213 en 1911, de 368 en 1920 ; de ceux-ci, 250 prirent part à la Conférence de Lambeth en 1920 ; 395 sont convoqués pour celle de 1930, soit 27 évêchés nouveaux créés dans ces dix dernières années.

Les autres dénominations présentent un développement de même grandeur, non dans le nombre de leurs évêques, puisqu'elles n'en ont pas, mais dans celui de leurs fidèles. En 1907, l'on comptait 1.400.000 adeptes dans les missions anglaises de toutes dénominations ; 4.362.000 aux missions protestantes de toutes dénominations et de toutes nationalités, américaines, allemandes, etc. En dix ans, le nombre avait augmenté de 2.770 000 [1]. Aujourd'hui, le *Statistical Atlas* le porte à 8.342.000 ; mais la *Documentation Catholique* trouve ce chiffre trop faible, et l'estime, pour son compte, à 12.000.000 au minimum [2].

Faut-il se réjouir ou s'attrister de ces progrès, qui sont certainement impressionnants ? L'un et l'autre, selon le point de vue où l'on se place. Un païen converti au protestantisme est perdu pour le catholicisme, ou du moins, désormais prévenu contre lui ; s'il pouvait y avoir des missions catholiques partout, ce regret serait sans aucune atténuation possible. D'autre part, en passant du paganisme au protestantisme, ce païen échange son fétichisme, son polythéisme, etc., contre le monothéisme chrétien, ce qui est un progrès tout de même ; il apprend les mystères nécessaires, Trinité, Incarnation, Rédemption, sauf exceptions (chez les Modernistes) ; il reçoit le Baptême, sauf exceptions encore (Baptistes, Quakers, Armée du Salut), qui lui ouvre l'entrée dans l'âme de l'Eglise, et une chance de plus de faire son salut, bien que ce ne soit pas la voie la plus facile, ni la plus sûre, ni surtout la vraie.

1 *Statistical Atlas*, 1907.
2 N° du 29 mars 1930, p. 823.

Q. — Pierre a volé 10.000 francs. Une enquête est ouverte pour découvrir le coupable. Après avoir suivi diverses pistes qu'elle abandonne, la justice finit par arrêter Paul que des circonstances fortuites semblent accuser : dépenses extraordinaires le lendemain du vol, impossibilité de justifier d'un alibi qu'il invoque, témoignage de gens qui croient l'avoir vu sur le lieu et à l'heure du vol. Bref, jugé, condamné, Paul devra restituer les 10.000 francs, payer 500 francs d'amende et faire 15 jours de prison.

Pierre, ignorant complètement qui est Paul, apprend ce résultat par la lecture des journaux. Est-il tenu *en justice* de réparer le tort dont Paul est victime, en lui faisant parvenir les 10.000 francs volés, les 500 francs d'amende et un dédommagement équitable pour les 15 jours de prison ?

A quoi exactement est-il tenu en justice ? A quoi, en charité ? Et, dans les deux cas, *quonam modo ? Quid sub gravi ? Quid sub levi ?*

R. — Simple en apparence, le cas de conscience proposé est, en réalité, assez compliqué. Car, démêler et préciser les obligations de justice et de charité qui s'enchevêtrent et réagissent les unes sur les autres au gré de multiples circonstances n'est point toujours chose facile.

I. — C'est d'abord un principe de justice que le voleur, tant qu'il n'a pas restitué, reste débiteur de la somme volée, car nul ne peut garder un bien injustement acquis : *res clamat domino*. Ecoutez donc le cri de l'argent qui appelle son maître. Il nous dit que c'est à la personne volée qu'il faut faire cette restitution. Pour plus de clarté, dans le cas présent, nous l'appellerons Crésus. C'est donc à Crésus que Pierre, le voleur, doit restituer la somme de 10.000 francs.

Ici, une première objection se présente. Crésus est rentré dans son bien, car Paul condamné a dû s'exécuter de gré ou de force. Le dommage causé ne se trouve plus chez Crésus, mais chez Paul. Or le dommage ne doit-il pas être réparé là où il se trouve ?

Sans doute, le dommage, par la sentence du juge, a été transféré de la personne volée à la personne condamnée. Mais l'injure matérielle suit l'injure formelle. Ce n'est pas le droit de propriété de Paul qui a été violé par Pierre, mais bien celui de Crésus. C'est donc envers Crésus que Pierre reste débiteur. Si, en fait, Crésus a été dédommagé, c'est par un versement indu provenant d'une erreur judiciaire et sujet à répétition. C'est le cas de dire : erreur ne fait pas compte. Quand, dans un calcul, deux erreurs se compensent pour donner un résultat exact, l'opération n'en est pas

moins fautive et à refaire. Deux injustices demeurent : l'une causée par le vol commis et imputable à Pierre le voleur, l'autre causée par la sentence de condamnation subie par Paul et imputable au juge mal éclairé. Et par suite, deux dommages formels dont l'un compense l'autre matériellement, mais non formellement, appellent dans un règlement de compte selon la justice une réparation formelle.

— Très bien, dira-t-on, mais c'est là une querelle de mots. La faute de Pierre n'a-t-elle pas eu un rejaillissement sur Paul ? Il est de toute évidence que si Pierre avait été honnête, Paul n'aurait pas été condamné, car il n'aurait pas même été accusé. C'est donc par la faute de Pierre que Paul a soldé la dette du voleur, faisant ainsi à son lieu et place la restitution qui lui incombait. Or n'est-ce pas là une injure formelle qu'il importe de réparer ? Et qui donc la réparera, et avec le dommage qui s'ensuit, si ce n'est Pierre ?

— Prenons bien garde de confondre la cause avec l'occasion ou la condition *sine qua non*. Dans le langage courant, le peuple emploie le terme de « cause » pour désigner souvent des relations qui ne sont pas strictement celles de la causalité. On s'écrie : « C'est la faute d'un tel si telle chose est arrivée. » Mais on a pris l'occasion pour la cause. Le philosophe, plus circonspect, ne commettra pas cette erreur, et le moraliste éclairé évitera de porter au compte d'un coupable des dommages adjacents qui, produits à l'occasion de sa faute, ne sont pourtant pas son fait.

Déjà nous l'avons énoncé quelques lignes plus haut, Pierre n'est pas cause de la condamnation de Paul. C'est la sentence du juge qui donne naissance à l'obligation de payer la somme de 10.000 francs, l'amende de 500 francs et de subir la prison. La cause plus éloignée, c'est l'accusation, la déposition des témoins, les débats du procès, la réponse du jury établissant la culpabilité de Paul, la loi qui punit les délits, bref, d'un mot, nous dirons que c'est le tribunal. Quant au vol commis par Pierre, il n'est que l'occasion, car c'est à propos de lui que s'est déclenché tout le branle-bas de la justice.

Ah ! il en irait autrement si Pierre, par des moyens illicites, avait détourné sur Paul les soupçons de la justice alertée, s'il avait par quelque manœuvre contribué à accréditer l'erreur judiciaire et à tromper les juges. Mais il n'a rien fait de tout cela. L'affaire, née à l'occasion de son méfait, s'est déroulée en dehors de son influence, et c'est au hasard d'une lecture en son journal qu'un beau matin il a appris la condamnation de Paul. Et pourquoi celui-ci a-t-il été accusé et condamné ? Mais peut-être parce que sa réputation était sujette à caution, parce qu'il n'a pas pu faire la preuve de l'alibi par lui invoqué ; sa propre maladresse, peut-être jointe à un hasard malheureux, a rendu fatale dans l'esprit des juges la conviction de sa culpabilité. Aussi bien ne serait-ce point par sa propre faute, c'est-à-dire par le fait de sa maladresse, qu'il a été condamné ? Qu'il s'en prenne donc à lui-même !

Un premier point est donc acquis : Pierre, en justice, ne doit rien à Paul, mais il a l'obligation grave de restituer à Crésus la somme de 10.000 frs.

II. — Mais la justice n'est pas seule à régler les relations des hommes entre eux. Le prochain n'est pas seulement un étranger dont il faut respecter les droits, il est encore et surtout un frère qu'il faut aimer. La justice considère l'étranger et son domaine est restreint, mais la charité considère le frère et son domaine s'étend bien au delà de celui de la justice, car elle prescrit à l'homme d'aimer son prochain comme lui-même, c'est-à-dire d'un amour dont la mesure est l'amour qu'il se porte à lui-même.

Pierre n'est-il pas saisi par les obligations de la vertu de charité ?

Aimer son prochain comme soi-même, c'est lui vouloir et lui faire dans la mesure du possible tout le bien qu'on désire pour soi-même selon Dieu. Détourner du prochain un mal qui le menace ou qui l'étreint, quand on le peut, dans la mesure où on le peut sans un dommage plus grand pour soi-même, est un devoir de charité. Paul, victime de sa propre maladresse peut-être, ou d'un hasard malheureux, qu'importe ? mais victime innocente d'une grave injustice, n'est-il pas digne de cette pitié que la charité commande même envers un ennemi ? Et Pierre, qui a occasionné son malheur, n'est-il pas désigné pour lui porter secours ?

Avant de trancher le débat, rappelons qu'il y a un ordre dans la charité : Dieu premier aimé et premier servi, puis nous-même, puis le prochain. Et encore faut-il distinguer pour nous-même et le prochain : notre âme d'abord, puis celle du prochain, notre corps et notre vie ensuite, puis le corps et la vie du prochain, nos biens enfin et ceux du prochain ensuite. En telle sorte que pour sauver l'âme de mon prochain je sacrifierai la vie de mon corps, et pour sauver sa vie je sacrifierai mes biens. Voilà, du moins dans les grandes lignes, et sans entrer dans des précisions de détail, l'ordre imposé par la charité dans l'amour des biens.

Pareillement, un ordre s'impose aux bontés secourables. Qui le premier est tenu de secourir le prochain en détresse : le prêtre, le lévite ou le Samaritain ? Les liens d'attache avec lui, les facultés de secours en notre possession, les circonstances déterminent à qui revient la primauté.

Ceci brièvement rappelé, remarquons que Paul est victime d'un double dommage, spirituel et matériel. L'infamie qui rejaillit sur sa personne du fait de sa condamnation est plus grave que le dommage matériel de 10.000 francs indûment versés, d'une amende à payer et d'un gain manqué pendant les jours de prison.

Pierre est-il appelé par la charité, et à quelle place, avant ou après d'autres, à porter secours à Paul ? Voilà maintenant la question.

Que Pierre soit appelé à secourir Paul, qui donc le nierait ? Si, tout à l'heure, nous reprochions au langage vulgaire de manquer de précision, à présent nous l'invoquons comme un argument de vérité. « C'est, dit la voix du peuple, la faute de Pierre si Paul est condamné. » Par là, le peuple exprime la relation réelle qu'il découvre entre la faute de Pierre et la condamnation de Paul. C'est cette relation, inapte à engendrer l'obligation de justice parce qu'elle n'est pas celle de la causalité, qui donne naissance à l'obligation de charité, parce qu'elle rapproche étroitement, en des conjonctures issues de leurs actes, deux êtres qui se seraient peut-être à jamais ignorés.

Examinons ces conjonctures.

Paul, amoindri dans son honneur et dans ses biens par une injuste condamnation, soupire après sa réhabilitation. Mais qui la lui procurera? C'est en vain qu'il a protesté de son innocence. Ces débats ont établi juridiquement la preuve de sa culpabilité. Une revision du procès est-elle possible ? Et quel témoin pourrait, sur la foi même du serment, affirmer l'innocence de l'accusé, infirmer la procédure établie, faire avec évidence la preuve de l'erreur judiciaire ? Il n'en est qu'un seul au monde : Pierre. Car il connaît, lui, le véritable coupable, l'auteur du vol. Il peut dire qu'en ses mains il tient le sort de Paul. Car d'un mot, d'un geste, il peut faire la lumière sur toute l'affaire et rendre justice à Paul. Mais par son silence obstiné, il peut aussi laisser peser sur le malheureux le poids d'une injuste condamnation. Or, précisément parce que Pierre peut porter secours à Paul, il est appelé par la loi de charité à le faire, et parce qu'il est seul à le pouvoir, il est appelé en premier lieu, *sub gravi* enfin, parce qu'il y va d'un très grave dommage.

La loi positive de la charité, cependant, n'oblige pas, selon l'expression des théologiens, *cum tanto incommodo*. L'amour du prochain est limité par l'amour de Dieu et par l'amour de soi-même. Toutes choses égales, l'ordre de la charité est de se préférer au prochain : *caritas bene ordinata a seipso incipit*. Nous porterons secours au prochain sous la condition de n'en pas ressentir un dommage égal ou plus grand que celui dont nous allons le libérer.

L'obligation grave de charité qui incombe à Pierre ne va-t-elle pas s'évanouir en face d'insurmontables difficultés, tomber, comme on dit, devant des raisons proportionnellement graves ?

Nous ne le savons pas, mais nous pouvons du moins imaginer diverses hypothèses.

1° Pierre pourrait remettre toutes choses en état. Il lui suffirait pour cela de dénoncer à la justice le véritable coupable. La loi de charité l'y oblige-t-elle ?

Pesons les avantages et les inconvénients d'une telle dénonciation.

Les avantages sont manifestes : Paul, réhabilité, retrouve parmi ses concitoyens la réputation dont il jouissait auparavant ; Crésus lui rembourse ses 10.000 francs indûment versés ; l'amende lui est remise ; la prison lui confère l'auréole des victimes innocentes, sans pourtant l'indemniser du gain manqué pendant les jours de son incarcération.

Les inconvénients ne sont pas moins manifestes : Pierre, malgré le courage de sa dénonciation, perd sa réputation d'honnête homme, restitue à Crésus le montant du vol, et à son tour subit les peines que lui inflige la justice.

Ces avantages compensent-ils les inconvénients ? Les avis peuvent être partagés. Nous avons distingué dommages spirituels et dommages matériels. Ces derniers ne sont pas les plus importants. La restitution que fera Pierre est due en justice, et même s'il ne se dénonce pas, il la doit faire. Laissons-la de côté. Mais le reste, et principalement l'infamie qui va tomber sur lui, est-il compensé par la réhabilitation de Paul ?

On dira fort justement que la réputation d'honnêteté dont jouit Pierre est imméritée puisqu'il est le voleur. C'est vrai. Mais là n'est point la question. Bien qu'imméritée, la réputation de Pierre est intacte et demeurera telle s'il ne se dénonce pas. A ce titre, elle est préférable à celle de Paul. Il doit préférer sa réputation intacte à celle de Paul, et la charité envers lui-même ne lui fait pas une obligation de la sacrifier pour sauver celle de Paul, d'autant d'une part qu'il n'est pas la cause, nous l'avons dit, mais l'occasion seulement de la condamnation qui a fait perdre à Paul sa réputation, et d'autre part qu'il n'y a pas obligation pour le criminel de se dénoncer lui-même, fût-ce pour prévenir ou réparer une erreur judiciaire entraînant la perte d'un innocent. La charité envers lui-même lui ordonnant de préférer sa réputation à celle de son prochain l'exempte donc d'une dénonciation qui comporterait un tel dommage pour lui, et par là se trouve limitée l'obligation de la charité envers le prochain. Celle-ci cède le pas à celle-là. Et nous concluons : la charité n'oblige pas Pierre *cum tanto incommodo*.

2° Pierre pourrait, sans se dénoncer lui-même, et partant sans encourir les dommages que nous venons de signaler, remettre les choses en état, en totalité ou en partie. Par exemple, faisant d'une façon anonyme la restitution qu'il doit faire en justice à Crésus, il indiquerait par là d'une manière assez claire l'erreur de la justice. Celle-ci, alertée de nouveau, verrait tomber la preuve juridique élaborée au cours des débats pour la condamnation de Paul qui, en conséquence, serait absous, réhabilité. Dans cette hypothèse, si elle est possible, Pierre serait-il tenu d'agir ?

Nous répondons sans hésiter : la loi de charité *in casu* l'oblige *sub gravi*. Les difficultés d'une restitution anonyme ne sont pas telles qu'elles soient une raison suffisante pour infirmer l'obligation de la loi.

On dira peut-être que Paul, réhabilité par un nouveau jugement, n'est pas indemnisé des pertes d'argent subies du fait de son incarcération.

Faut-il encore, au nom de la charité, obliger Pierre à une compensation ?

L'inviter ? oui ; l'obliger ? doucement ! Ce dommage est pour Paul une infortune, une malechance, dont Pierre, nous ne cesserons de le redire, n'est pas la cause. Nous examinerons les conditions respectives de Paul et de Pierre, et nous appliquerons à leur égard les règles de l'aumône. Ce n'est pas le lieu de les exposer ici, et nous laissons à notre correspondant le soin d'en faire l'application au cas concret dont il est saisi. Nous dirons seulement qu'à égalité de condition, de besoins, de nécessité, Pierre ne sera pas obligé de se dépouiller pour vêtir Paul.

Il reste loisible à nos lecteurs d'imaginer d'autres hypothèses, mais nous retenons de tout ceci : 1° que Pierre est obligé en justice de restituer à Crésus la somme volée de 10.000 francs ; 2° qu'en charité, il est obligé *sub gravi* de venir au secours de Paul, mais non cependant *cum tanto incommodo.*

Q. — Voici comment procède un prêtre pour les mariages faits à la sacristie, entre catholiques et protestants, juifs, orthodoxes, etc.

1° Restant *in nigris,* il pose les questions liturgiques : « Monsieur X., voulez-vous, etc. ? Mademoiselle Y., voulez-vous, etc. ? »

2° Il dit ensuite aux deux conjoints : « Donnez-vous la main droite. »

3° Le mariage étant ainsi conclu, il revêt le surplis et l'étole, et procède à la bénédiction des anneaux, et les présente aux époux, sans rien dire. Ceux-ci les passent au doigt du conjoint, sans que le prêtre bénisse ce dernier geste.

Que pense l'*Ami* de cette manière de procéder ?

R. — Ad I. Cette partie de l'attitude du prêtre est correcte : c'est ainsi qu'il faut agir. Avant le décret *Ne temere,* le prêtre ne devait même pas poser les questions, mais assister tout à fait passivement à l'exposé que lui faisaient, d'eux-mêmes, les conjoints, de leur volonté réciproque de se prendre mutuellement pour mari et pour femme. C'était la règle. Le Saint-Office, bien qu'il eût parfois, en des circonstances particulières, admis, par ex. dans sa réponse du 11 déc. 1850, *ad 22,* au Vicaire apostolique des Iles Sandwich, que la manifestation du consentement fût amenée par une question précise, déclarait cependant, comme règle générale, interdite toute question posée pour demander l'expression du consentement. Ainsi dans sa réponse du 1er août 1821.

Le décret *Ne temere* (2 août 1907), art. IV, § 3, et le Code, can. 1095, § 1, n. 3, ayant exigé pour la validité que le prêtre requière le consentement, une cérémonie qui, depuis le 19 avril 1908, ne consisterait qu'en la manifestation de ce consentement faite par les époux, sans qu'elle répondît à une question directe et explicite du prêtre, ne constituerait pas un mariage véritable et valide. Le Code a expressément marqué la nécessité de faire ces interrogations pour la célébration des mariages mixtes (cf. can. 1102, § 1), comme l'avait fait auparavant, en interprétation du décret *Ne temere,* la S. C. du Concile, le 27 juillet 1908, *ad 3.*

Ad II. A part les interrogatoires, « tous les rites sacrés sont interdits ». Ainsi s'exprime le can. 1102 § 2, reproduisant les préceptes antérieurs du Saint-Siège. Cette interdiction permet de répondre à toutes les autres questions de notre consultant, et de juger sainement de la façon de faire qu'il rapporte.

L'acte par lequel, sous l'invitation ou l'ordre du prêtre, les deux conjoints se donnent la main droite, et pendant lequel le prêtre prononce la formule : *Ego conjungo vos in matrimonium, etc.*, est certainement un rite sacré. C'est, en effet, un acte prescrit par le Rituel, acte obligatoire, propre au sacrement de mariage, et auquel est attachée une signification particulière. (Cf. *Rit. Rom.*, tit. VII, cap. II).

Il est, par conséquent, interdit.

Le Saint-Office, le 26 nov. 1835, a déclaré que le prêtre ne devait pas prononcer la formule : *Ego vos conjungo in matrimonium.* Nous ne pensons pas que la Sup. S. Congrégation ait voulu séparer la formule du rite. D'ailleurs, ce que nous venons de dire, et la qualité de rite sacré qui est celle de cette poignée de mains spéciale, ne laisse aucun doute.

La circonstance de ne pas prononcer de formule n'innocente rien. La formule, comme le déclare implicitement le Rituel, qui n'en impose aucune, laissant à la coutume légitime de chaque diocèse le soin de la composer, n'est pas plus importante que l'acte matériel. La formule n'est qu'une déclaration de signification de cet acte matériel. Elle est en surcroît. De plus, l'intention de séparer ainsi acte matériel et formule, ne peut que dénoter la volonté frauduleuse d'accorder, en dépit des défenses de l'Eglise, tous les rites possibles à la célébration des mariages mixtes. La circonstance ne nous paraît qu'augmenter la désobéissance aux lois de l'Eglise et à leur esprit, loin de constituer une excuse.

Ad III. Mêmes raisonnements, mêmes réponses, même défense directe et explicite du Saint-Office.

La bénédiction de l'anneau de l'épouse (ou des époux, là où c'est la coutume) est un rite sacré. Prescrite par le Rituel, *loc. cit.*, avec une formule spéciale et solennelle, avec l'exposé d'un symbolisme, et l'attachement d'une grâce particulière dont l'oraison liturgique fait mention, avec aspersion de l'eau bénite, et tradition à l'époux, tradition nécessaire, comme l'a déclaré la S. C. des Rites *(Barcinonen.*, 4 mai 1882, ad 2), même aux secondes noces *(Rhedonen.*, 27 août 1836, ad 2) [1], on ne voit pas comment il serait possible de ne pas reconnaître à la bénédiction de l'anneau nuptial ce caractère de rite sacré.

C'est donc sans étonnement que l'on constate que le Saint-Office a répondu le 1er août 1821, qu'il était interdit de bénir l'anneau de l'épouse

[1] Voir A. Amanieu, art. *Anneau,* dans le *Diction. de Droit canon.*, t. I, col. 544.